

La estructura hermenéutica de la experiencia en Gadamer¹

Héctor R. Bentolila²

RESUMEN

En el presente trabajo se ofrece una descripción de la estructura interpretativa de la experiencia tal como aparece en la hermenéutica de Gadamer en su obra *Verdad y Método*. Para ello se tiene en cuenta la relación de dicha hermenéutica con la *hermenéutica de la facticidad* de Heidegger tras un análisis de la misma a partir de la cual se exponen los elementos principales que integran la estructura interpretativa de la experiencia. Luego se concluye con una presentación de dicha estructura en la forma en que es enunciada por Gadamer mediante el análisis de la *conciencia de la historia efectual*. Allí se pone de manifiesto el carácter dialéctico e histórico de la esencia de la experiencia y, finalmente se destaca su relación con la tradición y el lenguaje.

Palabras clave: experiencia, estructura, hermenéutica, comunicación

ABSTRACT

The following paper is presented as a description of the interpretative structure of the experience such as it is developed in the hermeneutic philosophy that Hans Gadamer formulates in his greater work: *True and Method*. The description speaks about the relationship and the debt that this philosophy has with the *hermeneutical facticity* of Martin Heidegger through an analysis of the understanding as an original way of Dasein's being, from which depict the main elements that integrates the universal structure of experience as interpretation according to Gadamer. This essay pretends to show or clarify the character of such structure both historical and dialectic which the German philosopher conceives as experience possibility condition through the *consciousness of the effectual history* formula. The essence of experience is discovered joined to tradition and language as transmission and communication.

Key words: Experience, Structure, Hermeneutic, Communication

¹ Artículo recibido: 12 de enero de 2011. Aceptado: 2 de mayo de 2011.

² Profesor Universidad Nacional del Nordeste. Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia - Argentina. Candidato a Doctor en Filosofía. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán - Argentina. Correo electrónico: filolenguaje07@yahoo.com.ar.

LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

Conforme se ha ido debilitando el afán objetivista de las ciencias humanas, especialmente en los últimos años del siglo XX con el intento estructuralista de “restaurar” la “posición neutral del observador”, la hermenéutica ha venido a ocupar el centro de los debates filosóficos actuales. Uno de los exponentes más destacados de dichos debates, G. Vattimo (1992), se ha referido con razón a la hermenéutica como la nueva *koiné* de la filosofía. Con esta expresión, el filósofo ha querido resaltar no sólo el vuelco del pensar hacia la problemática del sentido —con el cual se pretende superar las abstracciones de la filosofía de la conciencia—, sino también poner de manifiesto tiempo el carácter de “idioma común” de la hermenéutica. Es que dentro de ella conviven posiciones tan dispares como las procedentes del “giro lingüístico” relacionadas con el análisis del lenguaje natural y la teoría de los “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein; la hermenéutica del sentido de Ricoeur, el deconstructivismo de Derridá, la filosofía pragmatista de Rorty, la pragmática trascendental de Apel y, finalmente la crítica de la ideología de Habermas. Cada una de estas tendencias, aunque opuestas, reconocen en la articulación del sentido un momento de interpretación (o hermenéutico) en el cual convergen de forma inseparable pensamiento, lenguaje y acción.

La asunción del punto de vista hermenéutico como tema de discusión y como lenguaje común del pensamiento tiene su motivo principal en “la experiencia del fracaso de la razón filosófica” dominada por la metafísica racionalista de la subjetividad. Para Jesús Conill, se trata de la experiencia del nihilismo que sobreviene cuando se descubre que los valores considerados como supremos pierden su validez y su poder normativo. De acuerdo con esta experiencia estaríamos asistiendo a “la muerte de Dios y de su larga sombra”, lo que significa admitir que no hay verdades absolutas ni hay un solo sentido de la historia, porque el mundo que se creía verdadero —el mundo interpretado desde el logos griegos y consagrado por la metafísica de occidente— habría terminado por convertirse según lo denunciara Nietzsche en una simple fábula.

Al mismo tiempo, la experiencia del nihilismo involucra también la experiencia de la “nihilidad del ser” o, lo que es igual, la imposibilidad de pensar el ser como fundamento. Según Heidegger, el nihilismo se halla ya inscripto en el logos mismo de la filosofía, en cuyo devenir se lleva a cabo la consumación del “olvido del ser”. La afirmación de un sujeto trascendental capaz de reflejar especularmente la realidad, así como de un mundo en cuanto conjunto de hechos relacionados legalmente, no es sino la prolongación a nivel intelectual

del modelo ontológico de concebir el ser como lo meramente presente, lo “ante los ojos”. Bajo este esquema de pensar que identifica el ser con el ser del “ente”, es decir, con lo presente, con lo que puede ser calculado o puesto en evidencia, la relación con el mundo queda reducida a la fórmula sujeto-objeto. La historia de la metafísica deviene de esta forma en la imposición (*gestell*) de la ciencia y la técnica como única manera de relación con el mundo.

Por lo tanto, si la filosofía ha de mantenerse viva tendrá que ser capaz de superar las barreras que impone el modelo de razón conceptual y entregarse a lo que Conill llama un “pensar experiencial”. De acuerdo con este pensar el nuevo principio del filosofar es la experiencia. Pero esto significa aceptar nuestra humana condición de seres finitos para los cuales toda experiencia está contenida en el “evento” del ser y, por tanto, sujeta al tiempo. Por eso, frente al programa de fundamentación del conocimiento basado en la razón y frente al planteo metafísico-historicista del autoconocimiento absoluto de la idea, la filosofía actual a de hacer valer un pensar “desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cultural” (Vattimo 1988 19). La experiencia de la que parte el filosofar es una experiencia que tiene lugar “ya siempre” dentro de la “historia” y es configurada por los “efectos de la historia”, los “prejuicios”, la cultura y el lenguaje.

Dentro de este modo de pensar, la hermenéutica filosófica de Gadamer se ofrece precisamente como una hermenéutica que, pasando por alto los nihilismos mencionados, ahonda en la estructura interpretativa de “la experiencia real que es el pensar”. En lo que sigue, me propongo entonces ofrecer una descripción de dicha estructura tomando como hilo conductor la propuesta del pensador alemán su obra *Verdad y Método*.

LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

En la manera de asumir la hermenéutica, Gadamer se aparta de la tradición normativa de la hermenéutica clásica a la manera de la desarrollada por Schleiermacher o Dilthey bajo el esquema de la exégesis bíblica o de la interpretación histórica. La hermenéutica de Gadamer sigue los pasos del modo de pensar inaugurado por su maestro, Martín Heidegger. Por tal motivo, defiende una hermenéutica asumida no en “el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar” (19). Por otra parte, Gadamer encuentra en la *fenomenología del espíritu* de Hegel y en su análisis de la experiencia la raíz del problema hermenéutico: “la dimensión histórica de la razón”. En consecuencia, entiende la experiencia del pensar como una

experiencia dialéctica que reúne en sí misma la propia vida del espíritu. Pero en confrontación con Hegel, para quien “la vida del espíritu consiste más en bien en reconocerse a sí mismo en el ser otro”; —el espíritu se orienta hacia “lo positivo que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio”—, Gadamer considera el “comportamiento histórico del espíritu” no al modo de una superación formal, sino como “una experiencia que experimenta realidad y es ella misma real” (420).

Vista de esta manera, la experiencia hermenéutica se distancia considerablemente, hasta oponerse, del modelo de experiencia de la ciencia moderna. Sin embargo, en tanto ella resume el aspecto originario del pensar y del conocer, constituye al mismo tiempo “el presupuesto necesario de la ciencia misma”. Hay pues una ambigüedad del sentido de experiencia que se anuncia ya en el título de *Verdad y método*. En este caso, la preposición conjuntiva no une los términos sino que los separa, refiriéndolos a instancias opuestas: la experiencia del “acontecer del ser” en que la verdad se hace manifiesta y la del método que reduce la experiencia de la verdad al procedimiento de constatación de la correspondencia entre enunciado y mundo.

Gadamer dirige su crítica hacia el planteo de la ciencia moderna que asimila la verdad al método, asimilación que se traslada también al intento de autonomización de las ciencias del espíritu. Con este fin, el punto de partida de su argumentación es como él mismo afirma el problema de la “correcta comprensión de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza” (Gadamer 23). Sobre esta base Gadamer rechaza el punto de vista del historicismo defendido por Dilthey, que aun cuando parte de la historicidad general del saber humano, continúa centrando el problema de la comprensión de las ciencias del espíritu en la cuestión del método (comprensión por oposición a explicación). Al mismo tiempo, defiende la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu oponiendo a la abstracción objetivadora del método la experiencia viva del pensar: mientras la primera busca liberar a la experiencia de los elementos subjetivos o interpretativos mediante su ordenación y organización metodológica, la segunda afirma su carácter histórico-lingüístico. La experiencia en la que nos hallamos y desde la cual nos orientamos *comprendiendo* acontece siempre como interpretación, es decir, desde distintas perspectivas.

No cabe dudas de que en esta valoración de la experiencia la hermenéutica gadameriana continúa el análisis de la hermenéutica de Heidegger, tal como se halla expuesta en *Ser y Tiempo* y como se prolonga luego en sus obras tardías —*De camino al habla*— en el sentido de la radicalización del “estar arrojado histórico” del ser del hombre. Sin embargo, en la profundización de

la estructura de la experiencia, tal continuidad se halla más determinada por el punto de partida del joven Heidegger que se detiene en el “entender previo” u originario del “mundo de la vida”. Por tal razón, nuestra descripción de la estructura interpretativa de la experiencia en Gadamer tendrá que pasar por la *hermenéutica de la facticidad* de Heidegger.

Las lecciones sobre *Hermenéutica y facticidad* que Heidegger impartiera durante los años veinte están especialmente dirigidas a cuestionar la subjetividad trascendental de Husserl y “la distinción entre hecho y esencia sobre la cual reposa”. En contra de ellas, Heidegger afirma la ineludible realidad de la “facticidad del *Dasein*”. Como es sabido, Heidegger emplea la expresión alemana *Dasein* o *ser-ahí* para referirse a la existencia humana, en tanto dicha existencia no es algo acabado o concluido, sino algo que tiene que hacerse constantemente, una y otra vez. De esta manera, la existencia humana no puede concebirse como una “instancia puntual” o una “sustancia” que a la manera del *cogito* cartesiano pudiera hacerse transparente para sí. Al contrario, el *Dasein* es un *ser-en-el-mundo*, un “entorno de apertura del ser, como entorno de orientación actuante en el que nos movemos diariamente” (Gutiérrez 133-134). Dicho entorno o mundo es un mundo vital y tiene sentido histórico, por lo tanto, no se confunde con el mundo de la ciencia en cuanto conjunto de hechos, sino que representa el “plexo de relaciones” dentro de las cuales se mueve el *Dasein* en el modo de la preocupación. Mundo es aquello de lo que el *ser-ahí* se ocupa y de lo que se *cuida* en cada caso. La hermenéutica de la *facticidad* de Heidegger se ocupa entonces como ha señalado muy bien Grondin (140) de lo que “obra por detrás del lenguaje o previamente a él”; es decir, ella consiste en la “interpretación del cuidar fundamental de la existencia humana”, cuidar que se despliega antes de todo juzgar proposicional y del cual da cuenta el *comprender previo* o existencial (Gutiérrez 134).

Para Heidegger el comprender previo o primario dentro del cual se mueve la existencia humana tiene el sentido de un “entenderse con algo que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica” (Grondin 140). En cuanto modo básico de ser del *Dasein*, dicho comprender constituye uno de los existenciales de la estructura “ser-en-el-mundo”, razón por la cual se diferencia de toda comprensión intelectual o secundaria; no se trata de una “manera de conocer” sino de un “estar bien orientado” en el mundo motivado por la preocupación. Este comprender o entender cotidiano que se da en el mundo de la vida permanece siempre inexpressado. No obstante, todas las “cosas”, así como los “acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para un u otro uso” (Grondin 141). El *como* designa la manera no expresada del

Dasein de tratar las cosas. En el párrafo 33 de *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere a este *como hermenéutico* originario que realiza el pre-entender interpretativo del mundo circundante del *Dasein* por oposición al *como apofántico* del estar interpretado de las cosas en la proposición. A diferencia de éste, el *como hermenéutico* indica sencillamente nuestro comportamiento en tanto guiado por ciertos proyectos no explícitos que encarnan las posibilidades. Frente al entender teórico de la ciencia, cuya relación con el mundo presupone una ruptura con la pre-comprensión del mundo de la vida y se da mediatizada por una experiencia ordenada conceptualmente, la relación inmediata del *Dasein* con su mundo circundante consiste en el *saber como* operativo e interpretativo del comprender humano que se realiza según la traducción de Grondin en el modo de los “proyectos entendedores”.

De la descripción del *Dasein* que hace Heidegger se desprende pues la *irrebasibilidad* irrevocable de nuestra “facticidad”. La experiencia de dicha facticidad, la que en *Ser y Tiempo* es asumida como el estado de *yecto* de la existencia del *Dasein*, su estar *arrojado* al mundo y proyectándose en sus posibilidades, hacen que el entender del mundo de la vida se sitúe “dentro de perspectivas previamente dadas que guían las expectativas de encontrar sentido” (Grondin 1999). Ahora bien, entre las perspectivas que predeterminan los modos de realización del cuidado en la comprensión, se encuentra la posibilidad de la *caída* del *Dasein*, del encubrimiento de su facticidad por modos inauténticos a los que se abandona cuando se deja llevar por la *habladuría* o *avidez de novedades* que forman parte de la comprensibilidad de término medio.

Frente al carácter acrítico del pre-comprender determinado por nuestra situación de *estar yectos* en la existencia bajo el modo del proyectar entendedor, la hermenéutica se revela como extremadamente crítica. En tal sentido, ella consiste en “el desarrollo de las posibilidades del comprender” (Heidegger 166). Puede decirse entonces siguiendo la opinión de Grondin que “la interpretación trata de ayudar al entender previo a volverse transparente” (144). Así al retornar reflexivamente a la estructura previa, la interpretación procura despejar o aclarar el trasfondo, en su estar interpretado, desde el cual el entender corre el peligro de dejarse conducir por conceptos de una tradición no cuestionada.

En el movimiento que impone la interpretación de la facticidad como desarrollo del entender cotidiano, se percibe la circularidad propia de la comprensión o “círculo hermenéutico”. La exhortación de Heidegger a entrar en este círculo de manera correcta significa aquí que la tarea principal de la interpretación es la de elaborar e interpretar para sí misma sus propios conceptos previos, de manera que el ser de las cosas pueda aparecer tal como es.

La hermenéutica de la facticidad, tal como surge de estas consideraciones representa una primera aproximación ontológica a la estructura interpretativa de la experiencia y su forma dialéctica. Dicha estructura es la que pone de manifiesto Gadamer completando el sentido ontológico del comprender como modo de ser del *Dasein* con el sentido dialógico según el cual comprender es entenderse unos con otros, ponerse de acuerdo. No es cierto como suele opinarse, que la concepción gadameriana del comprender como acuerdo implique una discontinuidad con la hermenéutica inicial de Heidegger. Al contrario, ella no hace sino radicalizarla afirmando la historicidad del comprender del estado de yecto constitutivo de la facticidad del *Dasein*.

Lo que Gadamer quiere mostrar es que la aclaración (*Auslegung*) que la interpretación hace del comprender habitual de la facticidad es un proceso que se da o acontece en la historia y es determinada por ella. Ahora bien, el comprender es para dicho autor antes que nada “acuerdo respecto a algo” (Gadamer 232). Este algo que representa el “sobre qué” y el “en qué” los hombres están de acuerdo no son objetos en sí mismo arbitrarios, sino que señalan más bien según Gadamer “el camino y el objetivo del comprender” (233). Es en suma aquello sobre lo cual los hombres se entienden inmediatamente. De otra manera, se puede decir que representa el “marco de referencias” desde el cual se orientan y que se halla no explicitado. Cuando dos personas se entienden, sostiene Gadamer, esto quiere decir que “no solo se entienden en esto y lo otro, sino en todas las cosas esenciales que unen a los hombres” (233). Por tal motivo, la comprensión se vuelve un problema o se convierte en una tarea especial “sólo en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión” (233). Es entonces cuando se explicita algún contenido de nuestro “marco referencial” como tema de opinión, convirtiéndose en un “dato fijo” que se interpreta como la opinión de otro, del texto, de la tradición.

El modelo que utiliza Gadamer para hacer visible la realidad histórica del comprender es el modelo del texto. Cuando alguien emprende una lectura no se enfrenta al texto desde una posición neutral porque no puede cancelar sus opiniones ni sus posiciones previas respecto al contenido que se ofrece. Lo que la lectura exige es simplemente estar abierto al texto, lo cual quiere decir que se pone la opinión del otro en relación con el conjunto de las opiniones propias. Comprender un texto en este sentido significa “dejarse decir algo por él” haciendo que las opiniones que manifiesta entren en diálogo con las opiniones previas o prejuicios del intérprete de manera que, por esta vía, pasado y presente se superen en una nueva comprensión o acuerdo. A partir de este modelo, la comprensión se entiende “*más que como una acción de la*

subjetividad como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (360). La hermenéutica de la experiencia tiene por tanto que mostrar en la comprensión la realidad histórica misma. Todo comprender acontece en un momento determinado y es, al mismo tiempo, *efecto de la historia*. Por otro lado, comprender es interpretar y toda interpretación tiene que hacer consciente la propia situación hermenéutica, es decir, la vinculación del pensamiento a un determinado horizonte histórico —llegamos a comprender por “fusión de horizontes”—. La situación hermenéutica nos pone así ante la tarea de atender a los propios “prejuicios” (juicios previos) que orientan nuestra comprensión, no con el fin de eliminarlos, sino con el propósito de elaborarlos con el objeto de aclarar los proyectos y expectativas que forman parte de nuestro horizonte de comprensión. En realidad, dice Gadamer, “mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo de una manera autoevidente en la familia, la sociedad o el estado en que vivimos” (344). En esa comprensión los prejuicios son para él mucho más que juicios subjetivos; son “la realidad histórica” de nuestro ser.

Por otra parte, tener presentes los prejuicios que intervienen en nuestra comprensión cotidiana, elaborándolos a partir de una interpretación adecuada no es otra cosa que aceptar los límites de la comprensión, que se presenta siempre bajo los efectos de la historia y es ella misma efectual. Queda abierto así otro rasgo importante del comprender: en la comprensión que hacemos en cada caso opera ya el “principio de la historia efectual”. Tal como lo expresa el mismo Gadamer, “cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual” (371). La circularidad hermenéutica del comprender se expresa aquí en los términos de un pensar que experimenta en su propio movimiento el devenir de la historia, esto es, de un pensar situado en el tiempo. “La conciencia de la historia efectual es, en primer lugar conciencia de esta situación hermenéutica” (372). Es la historia efectual que opera en toda comprensión la que “determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación” y ella “sigue siendo operante aún allí donde se afirma ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un objeto que se trata de establecer igual que un dato experimental” (18). Sólo el desconocimiento de dicha situación hermenéutica pudo y puede todavía conducir a interpretar la experiencia del mundo teleológicamente como un momento objetivo para alcanzar la verdad. La experiencia hermenéutica a través de la cual el comprender (interpretar) hace posible la aclaración de nuestros prejuicios sobre el mundo y por medio

de la cual acordamos o consensuamos nuestras opiniones acerca de algo; dicha experiencia no se reduce a ser sólo un momento confirmatorio (experimentación) de nuestras creencias o afirmaciones sobre la realidad. “El concepto de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica” reclaman así una dilucidación de la estructura interpretativa de la experiencia en general, de la cual la experiencia científica sólo representa una parte.

LA ESTRUCTURA INTERPRETATIVA DE LA EXPERIENCIA.

Uno de los aportes más importantes de *Verdad y método* consiste justamente en la descripción de la estructura de la experiencia hermenéutica, tarea que tiene por objeto hacer manifiesta el radical dinamismo del pensar que transcurre en el tiempo y es historia. Este pensar es una experiencia viva que no se deja someter a ningún canon y que, cuando lo hace como es el caso en la ciencia, lo hace a condición del “olvido” de la situación originaria de donde parte.

Para Gadamer lo que importa tener en cuenta en el análisis de la “conciencia de la historia efectual” es que tiene “la estructura de la experiencia”. Esto es lo que tanto la tradición hermenéutica anterior a Heidegger, como la ciencia moderna no reconocen. La hermenéutica de Dilthey, afirma en *Verdad y Método*, aun cuando se funda en una “filosofía de la vida” y remarca el carácter comprensivo de las ciencias del espíritu, ofrece, sin embargo, una teoría de la experiencia que, en la medida en que se orienta por el intento de establecer un criterio de autonomía de dicha ciencia, “desatiende la historicidad interna de la experiencia”. A la vez, la ciencia moderna tiene como objetivo principal “objetivar la experiencia hasta dejarla libre de cualquier momento histórico” (421). En tal sentido, la ciencia “rompe” con la comprensión cotidiana del mundo de la vida invirtiendo la relación natural por una relación objetiva y objetivable cuya expresión se condensa en el esquema *Sujeto-Objeto*. Dentro de esta perspectiva es lógico que la experiencia quede en todo momento relegada a la observación de hechos o de casos que se traducen en juicios de percepción. El concepto de experiencia deriva aquí del papel que cumplen las experiencias en la inducción. En ella, la experiencia es, pues, ordenada y configurada metodológicamente como el punto de partida del conocimiento, al mismo tiempo que como el fin hacia el cual tienden nuestras conjeturas sobre la realidad en tanto tienen que ser confirmadas o refutadas. Una de las características de las experiencias científicas es su repetitividad, ya que al poder ser repetidas por cualquiera queda garantizada la objetividad e intersubjetividad del conocimiento que ellas aportan.

Ahora bien, ¿de qué manera la estructura interpretativa de la experiencia que se desprende de la conciencia de la historia efectual puede ampliar el concepto de experiencia que deriva de la concepción científica del mundo? La respuesta a esta pregunta nos introduce de lleno en la descripción que Gadamer hace de esta estructura. Para él “la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación y cuando ésta falta, ella se convierte necesariamente en otra distinta” (427). Esto hace de la experiencia un principio abierto: toda experiencia está abierta siempre a nuevas experiencias. Para ilustrar este carácter, Gadamer se vale de una metáfora de Aristóteles con la cual éste explica la lógica por la cual una experiencia no confirmada se convierte en otra distinta. Aristóteles compara las diversas observaciones que uno hace con un “ejército en fuga”. Al igual que dicho ejército, las observaciones “también son fugaces, no se quedan en donde estaban”. Hasta que en la fuga generalizada “una determinada observación se ve confirmada en el marco de una experiencia repetida, entonces se detiene. Con ello se forma un primer foco fijo dentro de la fuga general. Si a éste se le empiezan a añadir otros, al final el ejército de fugitivos acaba deteniéndose y obedeciendo de nuevo a la unidad de mando. El dominio unitario del conjunto es aquí una imagen de la ciencia” (427). Pero aunque con esta metáfora, Aristóteles piensa la experiencia por referencia a la ciencia, especialmente a la formación de conceptos, Gadamer considera que ella ilustra el momento decisivo de la esencia de la experiencia: su estar permanentemente abierta a nuevas experiencias. De esta manera puede decirse que en la facticidad de la existencia que en cada caso es comprendiendo, “la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable” (428). La experiencia que se tiene “con esto o con lo otro” según Gadamer surge de repente y “vale hasta que aparezca otra experiencia nueva”.

Por otra parte, la “unidad” que emerge de la experiencia si bien hace posible el concepto no es todavía conceptual. Ella alude más bien a la “generalidad de la experiencia” que es intermedia entre las diversas percepciones individuales y la “generalidad del concepto”. Para Gadamer la experiencia comprende a la vez dos momentos: un momento positivo, por el cual las experiencias se integran en nuestras expectativas y las confirman (momento inductivo) y, un momento negativo, que se da cuando “nuestras expectativas resultan frustradas por una novedad no anticipada”. Este sentido negativo de la experiencia tiene para él un efecto productivo, puesto que “el hecho inesperado proporciona al que posee experiencia una nueva experiencia” (429). En este pasar de una experiencia a otra se revela la estructura interpretativa de la experiencia determinada por la conciencia de la historia efectual.

La particular apertura por la que se accede a una nueva experiencia desde una experiencia previa, que se nos ha develado como error o equivocación, hace de la comprensión interpretadora un evento o suceso irreplicable y, por lo tanto histórico. En este sentido nos recuerda Gadamer no es posible hacer dos veces la misma experiencia. “Una misma cosa no puede convertirse para uno en una experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia” (429). El movimiento que define el paso de la experiencia previa a la nueva tiene la forma de “la inversión de la conciencia”, y a través de ésta el saber se reconcilia con lo extraño apropiándose de él. Gadamer apela aquí a Hegel para mostrar la verdadera esencia de la experiencia que consiste en ser un movimiento dialéctico en el cual el “que experimenta se hace consciente de su experiencia” ganando de este modo “un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia” (429-430). La vuelta reflexiva que implica dicha inversión hace posible la revisión de nuestros conceptos y la adecuada interpretación de los prejuicios de los habíamos partido en la experiencia inicial. En este giro hermenéutico hacia nuestra comprensión habitual la dialéctica de la experiencia se consuma para Gadamer en la “apertura de la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (432).

Por lo tanto, la experiencia es experiencia de nuestra propia historicidad y forma parte de la esencial finitud del hombre. En tanto historicidad que se desenvuelve en el tiempo y se comprende siempre de modo diferente la experiencia tiene que ver también con la tradición. Pero “la tradición no es simple acontecer que pudiera conocerse o dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú” (Gadamer 434). La actividad aclaratoria de nuestra situación hermenéutica (interpretación) y de la experiencia que surge en ella tiene que ser realizada como diálogo. El tú que la tradición representa no es un objeto sino que se comporta respecto a objetos, y la comprensión que media entre el tú y el intérprete acontece en la conversación. De esta manera, “comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (461).

En la experiencia del comprender el lenguaje constituye el medio o condición de posibilidad del acuerdo entre interlocutores y del consenso sobre la cosa. El problema hermenéutico se convierte así en el problema del correcto acuerdo sobre un asunto que se manifiesta en la conversación. Como puede verse, en el planteo filosófico de Gadamer, la experiencia tiene una estructura interpretativa que se expresa a través de los acuerdos mediados lingüísticamente. En ella, el lenguaje es “el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación” (467).

CONCLUSIÓN

Cuando se compara la estructura de la experiencia que se manifiesta en el análisis de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger con el desarrollo que ésta alcanza en la hermenéutica de Gadamer se puede ver con claridad la transformación lingüístico-dialógica del comprender heideggeriano, que es visto ahora como acuerdo intersubjetivo. El modo posibilitante de ese acuerdo es el diálogo que acontece en la forma de la pregunta y la respuesta. Dicho diálogo a su vez se entiende como una conversación ininterrumpida con la historia de la tradición que opera en nuestras experiencias del mundo. Al igual que el entender práctico descripto por Heidegger, comprender pre-predicativo (comprensión), el comprender gadameriano también se da en el mundo de la vida y constituye el núcleo de la estructura de la experiencia.

En la experiencia del mundo de la vida, la comprensión, en cuanto acuerdo intersubjetivo en la cosa, presupone el lenguaje del cual los interlocutores participan mediante la conversación. El lenguaje es así el medio en el cual se realiza la comprensión. Pero en la medida en que la tradición habla en el lenguaje como un tú, resulta el presupuesto necesario e ineludible de la comunicación cotidiana. Por otra parte, toda comprensión es interpretación, una interpretación cuyo sentido queda asegurado en la conversación por los presupuestos del lenguaje que los interlocutores comparten. Cuando los presupuestos que articulan el marco referencial de los hablantes resultan problematizados, la interpretación se convierte en necesidad de una nueva comprensión o acuerdo. En este sentido, la interpretación, cuya meta consiste en aclarar la comprensión, asume la forma de la inversión de la conciencia de la experiencia. Cuando la comprensión sostenida por el acuerdo sobre algo a partir del lenguaje compartido en la conversación experimenta alguna distorsión, entonces la interpretación cotidiana del mundo se vuelve sobre sí en un esfuerzo por aclarar el lenguaje, que asume la forma de un preguntar y responder por la tradición. Esta actitud reflexiva de la interpretación se asienta sobre la estructura esencialmente abierta de la experiencia. Cada interpretación que los interlocutores hacen para aclarar el lenguaje que hablan deviene en una nueva experiencia y constituye un movimiento más en el acontecer de la experiencia general. En ella como dice Gadamer “el ser que se interpreta es lenguaje”.

Finalmente, queda aclarada así la estructura interpretativa de la experiencia en la hermenéutica de Gadamer. Ella se manifiesta en el modo de ser del *Dasein* en tanto ese modo de ser consiste en el acuerdo lingüístico e intersubjetivo acerca de algo. Acuerdo que es sostenido por el lenguaje que habla a través del tú de la historia de la tradición. Al mismo tiempo,

la comprensión es un acuerdo que se realiza siempre y constantemente en el mundo como interpretación. En tal acuerdo, la experiencia adquiere la forma de una experiencia interpretativa del mundo. Dicha experiencia es una tarea constante y en cada caso diferente, puesto que es esencialmente dialéctica. Cada interpretación consiste en la elaboración de una comprensión o acuerdo distorsionado cuya solución adquiere para los interlocutores el sentido de un nuevo acuerdo sobre un horizonte también renovado.

TRABAJOS CITADOS

Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito. 5ª ed. Salamanca: Sígueme, 1993.

Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. Angela A. de Pilári. Barcelona: Herder, 1999.

Gutierrez, Carlos. “¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer”. *Areté, Revista de Filosofía* 12.1 (2000): 133-143.

Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Trad. J. Gaos. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Vattimo, Gianni. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. *El pensamiento débil*. Eds. G. Vattimo & P. A. Rovatti. Trad. Luis Santiago. Madrid: Cátedra-Teorema, 1988. 18-42.

—. *Ética de la Interpretación*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Paidós, 1992.